الفكر الإسلامي المعاصر بين التأسيس والاختلاف "قراءة منهجية"

د. عبدالله بن نافع الدعجاني
الأستاذ المساعد في جامعة تبوك

ملخص البحث:

على الرغم من انتشار مصطلح "الفكر الإسلامي" فإنه مازال يعتريه شيء من الغموض في تحديد هويته، متى يكون الفكر والمفكر إسلاميًا؟ وهل يمكن أن يختلف مع نفسه؟ ومتى يختلف مع غيره؟ وما أبرز مدارس واتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر؟ وقبل ذلك كله نتساءل: كيف تبنى المنظومات الفكرية؟ حتى يتسنى لنا التعرف على منظومة الفكر الإسلامي.

تمثل تلك الأسئلة الفكرية بنية البحث الذي يحاول الإجابة عنها، وفتح ملفاتها، وتناول إشكالاتها المثارة بعين القراءة التحليلية الناقدة، الساعية إلى تلمس جذورها، والغوص في أعماقها الفكرية بقدر ما تتحمله طبيعة البحث التي تنحو إلى الإيجاز الواضح قدر المستطاع. **وبذلك كان البحث على النحو الآتي:**

مقدمة ثم تمهيد: في بيان بدايات تكوين النظم الفكرية وكيفية بنائها.

وثلاثة مباحث:

الأول: الفكر الإسلامي، رؤية في التأسيس.

الثاني: الفكر الإسلامي، رؤية في الاختلاف.

الثالث: تشكل الفكر الإسلامي المعاصر.

Research Summary:

Although the term "Islamic thought" is widespread، it still has some ambiguity in determining its identity. When is thought and thinker Islamic? Can he disagree with himself? And when does it differ with others? What are the most prominent schools and trends in contemporary Islamic thought? Before all of that we ask: How are intellectual systems built? So that we can get to know the system of Islamic thought.

These intellectual questions represent the structure of the research that attempts to answer them، open their files، and address their problems raised with the eye of critical analytical reading، seeking to touch its roots، and dive into its intellectual depths to the extent that the research nature، which tends to be as clear as possible، bears.

Thus، the research was as follows:

an introduction:

Introduction: a statement of the beginnings of the formation of intellectual systems and how to build them. Three topics:

First: Islamic thought، a vision in founding.

Second: Islamic thought، a vision of difference.

Third: the formation of contemporary Islamic thought.

مقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله،،،، أما بعد

قد لا يتجاوز التاريخ المعجمي التداولي لمفردتي "الفكر" و"المفكرون" في خطابنا العربي والإسلامي نصف قرن من الزمان، مثلها مثل مفردتي "الثقافة" و"المثقفون"، وحمولتهما الراهنة ترجع إلى المعجم الفرنسي "intellect"، وتعني "العقل" أو "الفكر"(١).

والوصف بـ"الفكر" و"المفكرون" أكثر ملائمة للتراث، وأيسر تبيئة في مناخه من مفردتي" الثقافة و"المثقف" ـ وكلها واسعة الانتشار في ساحتنا الاجتماعية ـ وذلك لتأكيد أقدس نصوص التراث الإسلامي على عملية التفكير من "التفكر" و"التدبر" و"النظر"... بالحض والمدح.

فحمولة مصطلحي "الفكر" و"المفكر" الراهنة منسجمة مع مفاهيم التراث وإن لم يكونا مصطلحين بارزين ذوي شرعية علمية آنذاك، لكنَّ متطلبات العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة فرضتْهما مصطلحًا، وإن شابهما شيء من الغموض في التداول، ولقد اهتمت بعض المعاجم الفلسفية والاطروحات الفكرية بتحرير تلك المصطلحات وعلاقتها بغيرها، ومن ذلك مقاربة بعض الباحثين في تحرير مفردة "المفكر" ومقارنته بنظائره، لتحديدها تداوليًا من خلال شبكة نظائره من المصطلحات.(٢)

وكما أن مفردة "الفكر" لا تسلم من رذاذ الغموض، فكذلك وصف الفكر بأنه "فكر إسلامي" يظل مفهومًا ضبابيًا في الخطاب العربي المعاصر، على رغم رواجه الواسع، لا سيما بعد اقتحام بعض المفكرين ـ ذوي المرجعية العلمانية ـ مجالات "الفكر الإسلامي" تقويمًا ونقدًا، وارتباط مشاريعهم التنويرية به، ولذلك حاول البحث فتح بعض من إشكالاته البنيوية ذات الطابع الكلي، وطرح جملة من التساؤلات، مثل: متى يكون الفكر والمفكر إسلاميًا؟ وهل يمكن أن يختلف مع نفسه؟ ومتى يختلف مع غيره؟ وما أبرز مدارس واتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر؟ وقبل ذلك كله السؤال القبلي: كيف تُبنى المنظومات الفكرية؟ حتى يتسنَّى لنا التعرف على منظومة الفكر الإسلامي.

وجملة القول: فقد دار البحث على سؤالين، حاولت مقاربة الإجابة عليهما من خلال قراءة منهجية لأُسس وأُصول الفكر الإسلامي الكليَّة:

---

(١) انظر: المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط: الرابعة، ٢٠١٤م، ص ٢١.

(٢) انظر: تكوين المفكر، خطوات عملية، عبدالكريم بكار، دار السلام، ط: الثانية ٢٠١٠م، ص ١٧ ـ٢٠.

السؤال الأول: هل يمتلك "الفكر الإسلامي" هوية واحدة، على اختلاف مدارسه؟ وإذا كانت له هوية جامعة فعلى ماذا ترتكز؟ وما الذي يمثلها؟.

السؤال الثاني: أين ومتى يختلف "الفكر الإسلامي" مع نفسه ومع غيره؟.

وقد اقتضت هذه الإجابة تمهيدًا بيَّنتُ فيه العملية المنهجية التي تؤسس النظم الفكرية في بدايات تكوينها، وحتى لا يكون البحث متمحضًا في التنظير حاولت النزول به إلى واقع "تشكل الفكر الإسلامي المعاصر"، ولكن بطريقة اختزالية، ارتأيت كفايتها في إيصال الرسالة العلمية التي قصدها هذا البحث، فكان بذلك خاتمته.

ولذلك كان هيكل البحث على النحو الآتي:

مقدمة.

تمهيد: في بيان بدايات تكوين النظم الفكرية وكيفية بنائها.

وثلاثة مباحث:

الأول: الفكر الإسلامي، رؤية في التأسيس.

الثاني: الفكر الإسلامي، رؤية في الاختلاف.

الثالث: تشكل الفكر الإسلامي المعاصر.

تمهيد: بدايات تكوين المنظومات الفكرية وبنائها:

التفكير عمل عقلي عام، يشتمل على وظائف العقل المتعددة، من "التصور" و"التذكر" و"التخيل" و"الحكم" و"التأمل"، وسائر نشاطات العقل البشري.

لكن يظل العقل البشري خامدًا باردًا خاليًا من حيوية تفكيره ما لم يقدح زناده باحتكاكه بالواقع الخارجي، وأحداثه ومشكلاته؛ لأن العقل يسير في طريقه المعرفي بمرحلتين:

الأولى: مرحلة اكتساب المعرفة، فيها يفتقر العقل في اكتساب المعارف إلى الحواس، التي تنقل إليه المعطيات الحسية، وتزوده بالمعارف الخارجية، وبها تتقد الشرارة الأول للعقل، وهي التصور.

الثانية: مرحلة انضاج المعرفة، فيها تزداد تلك الشرارة لهبًا، يمارس العقل فيها وظائفه الأخرى، من "التجريد" و"التعميم" و"الاستدلال" و"الحكم" [٣].

فالفكر منتج بشري، وثمرة لمزاولة التفكير العقلي في معطيات الوقائع والأحداث، ولا فاعلية له ما لم يتماس بالواقع المتنوع، فهو أشبه بالرحى التي لا تنتج حتى تحتك بحبوب الذرة.

---

(٣) يقسم علم النفس وظائف الحياة العاقلة إلى وظائف: الكسب والحفظ والانضاج، انظر: علم النفس، جميل صليبا، ط: اثالثة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٤م، ص٣١٥.

لابد للفكر ـ حينئذٍ في حالة احتكاكه بالواقع واصطدامه بمشكلاته ـ أن يحدد إجابته وموقفه من ثلاثة أسئلة:

السؤال الأول: ما الواقع الذي أعيش فيه؟ من خلال إجابته عن هذا السؤال تتكون **"رؤيته الوجودية".**

السؤال الثاني: كيف أفهم هذا الواقع؟ وبصيغة أخرى: ما الوسائل الموصلة إلى فهم الواقع؟. وعبر إجابته تتكون **"رؤيته المعرفية".**

السؤال الثالث: كيف يمكن التعامل مع هذا الواقع؟. وبوساطة الإجابة عن هذا السؤال تتكون **"رؤيته الأيديولوجية الإجرائية"،** التي تسعى إلى تغيير الواقع بما يتناسب مع رؤيتيه: الوجودية والمعرفية.

باكتمال تلك الرؤى الثلاث ـ الوجودية والمعرفية والأيديولوجية ـ تتأسس النظريات والنظم، سواء أكانت اجتماعية أم سياسية أم اقتصادية أم تربوية أم روحية...

قبليات الفكر والرؤى الثلاث.

تفتقر المنظومات الفكرية في تحديد رؤاها وتصوراتها وخوضها الأحداث والوقائع والمعطيات الخارجية إلى بناء مفاهيم قبلية تسبق بحث الواقع.

فكل فكر منتج يعتمد على قطبين:

الأول: مفاهيم قبلية، وهي المعارف التي تسبق بحث الواقع.

الثاني: مفاهيم بعدية، وهي الوقائع والأحداث التي تشغل العقل والتفكير، وتكون هدفا للفكر.

فمعادلة بناء المنظومات تكون على الصورة التالية:

قبليات + تفكير + وقائع خارجية = منتج فكري أو منظومة فكرية.

وتمثل القبليات الفكرية مرجعية للمنظومة الفكرية، ترى من خلالها الواقع، وتستند عليها في تفسيره، لكنها نوعان:

الأول: قبليات عامة، وهي المعارف التي يتوقف عليها النظام المعرفي برمته، مثل المبادئ الأولية: كمبدأ السببية، ومبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض.

ولا يعد هذا النوع من القبليات مضمارًا لحومة العراك الفكري إلا في مستواه الفلسفي الضيق.

الثاني: قبليات خاصة، وهذه تعود إلى طبيعة "المنظومات الفكرية" المتباينة، فلكل منظومة فكرية قبلياتها الخاصة التي تكونت في ماضيها من خلال تراكم نتائج

التفكير في الواقع، وبها تشكل أفقها، وتركبت ثقافتها، وانعكست على تفسيرها الواقع بأحداثه(٤).

فالقبليات الخاصة: ما هي إلا القناعات، والمسلَّمات، والأفكار الراسخة لدى كل فكر حول الواقع وحقائقه المتنوعة، سواء أكانت دينية، أم اجتماعية، أم سياسية، أم اقتصادية، أم غيرها من حقائق الحياة، ينشأ هذا النوع من القبليات من مصادر متنوعة: من الدين وعقائده، والمجتمع وأعرافه، والثقافة المحلية وأنساقها، والتاريخ وأحداثه.

وبهذا تتمايز المنظومات، وتتعدد الاطروحات، وتتطارح التيارات، ويتجلى الاختلاف، وهو مصداق قوله تعالى: (**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ** (١١٨)(**إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ** (١١٩))) (هود: ١١٨ ـ ١١٩) فتمايز المذاهب الفكرية في أحكامها وتصوراتها الوقائع والحقائق راجع إلى اختلاف وتنوع تصوراتها وأحكامها القبلية.

ففي تاريخنا الثقافي ـ على سبيل المثال ـ يمكن أن نميز "المنظومة الفلسفية" من "المنظومة الكلامية"، عبر تمحيص قبليات كل منظومة حول الإلهيات، كما باستطاعتنا ـ في حاضرنا الفكري ـ أن نمايز بين "المنظومة الاشتراكية الشيوعية" و"المنظومة اللبرالية الرأسمالية" في الحقائق الاقتصادية بالرجوع إلى قبليات كل منظومة حول الحياة ومجالاتها، وينشأ الخلاف والعراك الفكري بين المنظومات الفكرية من تحيُّز كل منظومة إلى قبلياتها وقيمها ورؤاها ونماذجها المعرفية.

فليس هناك "تفكير" ـ بله أن تكون منظومة فكرية ما ـ إلا وهو مرتبط بمرجعية فكرية معينة، تكون إطارًا ومستندًا له. (٥)

وإذا كان كل فكر مرتبط بأفكاره ورؤاه القبلية فإننا مضطرون في دراسة المذاهب والتيارات الفكرية إلى الحفر والتنقيب عن تلك الأفكار القبلية وتفكيك تحيزاتها، وفي ذلك يقول الدكتور علي عزت بيجوفيتش: "لكي نفهم العالم فهما صحيحًا، من المهم أن نعرف المصدر الحقيق للأفكار التي تحكم هذا العالم وأن نفهم معانيها"(٦).

---

(٤) انظر مزيدًا في بيان علاقة الفكر بقبلياته: منطق فهم النص، دراسة منطقية تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته، يحيى محمد، أفريقيا الشرق، المغرب، ٢٠١٠م، ص ٧٣ ـ ١٣٠.

(٥) انظر: المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، محمد عابد الجابري، ص ٧ ــ ٩.

(٦) الإسلام بين الشرق والغرب، علي عزت بيجوفيتش، تقديم: عبدالوهاب المسيري، ترجمة: محمد يوسف

محاضن المفاهيم القبلية: في باطن تلك الرؤى الثلاث السابقة ـ التي تبنى من خلال الإجابة عن الأسئلة الثلاثة الماضية: ما الواقع؟، وكيف أفهمه؟، وكيف أتعامل معه؟ ـ تطبخ المفاهيم القبلية للتيارات والمذاهب.

وبإمكاننا التعريج على هذه الرؤى الثلاث:

الرؤية الأولى: "الرؤية الوجودية"، وتتعلق بالمبدأ الأول للوجود، مجاولة الإجابة على الأسئلة الوجودية التي تدور على ثلاثة أنواع من الأسئلة:

الأول: سؤال الإدراك، مثل: ما علة وجود هذا العالم الذي نعيشه؟ كيف نشأ؟ ما طبيعته؟

الثاني: سؤال المستقبل، مثل: ما مصير هذه الحياة مستقبلا؟ وإلى أين تتجه؟ هل هي مستمرة أم منقطعة؟.

الثالث: أسئلة القيم والأخلاق، مثل: ما غاية الحياة؟ وهل تخضع لقوانين خلقية؟ ما الشر؟ ما الخير؟.

الرؤية الثانية: "الرؤية المعرفية"، التي تتعلق بـ "نظرية المعرفة"، من خلالها تحاول الإجابة عن ثلاثة أسئلة:

السؤال الأول: عن مصادر المعرفة البشرية، مثل: ما مصدر معرفتي بهذا الوجود؟ هل هو العقل؟ أم الحس المادي؟ أم الوجدان القلبي؟ أم الخبر والوحي؟

السؤال الثاني: عن طبيعة المعرفة البشرية، مثل: ما العلاقة بيني وبين الوقائع الخارجية؟ هل الواقع مستقل عني؟ أم هو جزء مني؟.

السؤال الثالث: عن حدود المعرفة البشرية وإمكانها، مثل: هل يمكنني أن أعرف كل شيء على وجه اليقين؟ أم ليس في قدرتي أن أحصل على المعرفة إلا على جهة الشك؟.

الرؤية الثالثة: الرؤية الأيديولوجية، التي تحاول الإجابة على التساؤل التالي: إذا تم التعرف على الوجود ومتعلَّقاته وفهمه، فكيف يمكنني العيش فيه والتعامل معه؟ (٧)

تضطلع "الأيديولوجيا" بمهمة تفعيل الرؤى الوجودية والمعرفية في أرض الواقع على شكل نظام، فهي عبارة عن نسق من الأفكار القيمية والدينية والفلسفية

عدس، دار الشروق، ط: الثالثة، ٢٠١٣م، ص ٥٤).

(٧) تعود كلمة "إيديولوجيا" إلى أصول فرنسية، وقد شهد مدلولها تطورًا كبيرًا، وهي تعني من الناحية اللغوية "علم الأفكار" كما تحيل إلى العقيدة السياسية أو الفكرية، ويتنوع استعمالها بين الباحثين والمفكرين، (انظر: موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفية، محمد سبيلا ونوح الهرموزي، منشورات المتوسط، إيطاليا، ط: الأولى ٢٠١٧م، ص ٢٩)، واستعمالي لها في البحث يدور حول مشاريع الأفكار التي يسعى أصحابها إلى تطبيقها في الواقع.

الفاعلة توفر أساسا للعمل على تغيير الواقع بما يتفق مع تلك الأفكار، ولا ريب أن العمل السياسي أبلغ وسيلة لتحقيق هذا الهدف.

كل تلك الرؤى الثلاث مرتبطة بالرؤية الوجودية النهائية، التي تحقق رؤية شاملة حول الكون والعالم والحياة، التي يمكن تحديدها بأبعادها وأضلاعها الفلسفية الثلاث الكبرى، وهي الإنسان والغيب والشهادة، وبعبارة أخرى: العقل والميتافيزيقا والطبيعة، فالرؤى السابقة ـ الوجودية والمعرفية والأيديولوجية ـ تتحدد بتحديد العلاقة بين تلك الأضلاع الثلاثية الكبرى، عن طريقها يصاغ التصور العام للعالم، ويتم إضفاء "المعنى" على الوجود، وترسم خارطة طريق للعيش في الحياة، ومن خلالها يتجلى نظام الحياة، وبها ينسج الإنسان علائقه بين أثاث الكون جميعه. (٨)

المبحث الأول: الفكر الإسلامي، رؤية في التأسيس.

لا ينفك الفكر الإسلامي عن صبغته البشرية، غير أنه يتميَّز عن غيره بمبادئه وقيمه ومنطلقاته، المستمدة من تعاليم الوحي الإلهي والفطرة السليمة، ولذلك فإنه يحاول مقاربتها في سيره الفكري، وتأسيس رؤاه الكلية عليها، لا سيما في كبرى قضاياه: الرؤية الوجودية العامة، والرؤية المعرفية العامة، والرؤية الأيديولوجية الفاعلة.

وخلاصة "الفكر الإسلامي": تفاعل بين العقل المسلم من جهة وبين نصوص الوحي والواقع من جهة أخرى، تبلور ظهوره بعد مزاحمة النظم الفكرية الأخرى له، ومنافسته في تفسير الواقع بأشكاله الدينية والاجتماعية، وهيمنته على نماذج المجتمعات اليوم.

وباعتباره منتجًا بشريًا فإنه مفتقر ـ كغيره ـ إلى قبلياته التي تصبغ رؤاه الفكرية كلها، وتنظم قضاياه، ولكن تلك القبليات ـ كغيرها ـ منها الثابت ومنها النسبي المتغير، وبها يقع التنوع والاختلاف بين تياراته، ومدارسه المختلفة، بناء على اختلاف القناعات والرؤى المتأثرة بالثقافة والبيئة والتاريخ، ومن هنا يختلف مع نفسه كما سيأتي تقريره إن شاء الله.

لكن هل يمكن إخضاع تلك القبليات والمسلمات الفكرية للمراجعة؟

(٨) تلك هي الموضوعات الكبرى التي تدور عليها أسئلة المعرفة البشرية، انظر: على سبيل المثال "نحو نظام معرفي إسلامي، تحرير، فتحي حسن ملكاوي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، عمان، ٢٠٠٠م، ص ٤٤ وما بعدها، وانظر: المفاهيم معالم، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، ط: الأولى، ١٩٩٩م.

إجابة هذا السؤال تتوقف على نوع تلك القبليات المسلَّمة، فإن كانت من الضرورات، التي بانهيارها تنهار المنظومة الفكرية والدينية، وبانعدامها تنعدم الهوية، مثل ما يتعلق برؤيتنا الوجودية حول الإله: وجوده وربوبيته وألوهيته، ومثل ما يتعلق بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وما يترتب عليها، فهذه مسلمات قبلية لا تقبل المراجعة النقدية، أو تسليط الشك عليها، فإن مآلاتهما ستقود ـ حتمًا ـ إلى تدمير الذات ونقض الهوية.

وأما إن كانت تلك المسلمات القبلية لم تبلغ درجة الضرورات، بل كانت نتاج ثقافة معينة وفهم بشري خاضع للاعتبارات الزمانية والمكانية، فإن واجب المراجعة النقدية ـ حينئذ ـ لازم، إذ لا يمكن للعقل أن يعمل بطلاقة وحرية ما لم تتم المراجعة النقدية المستمرة لخرائط بيئته الإدراكية، التي يسمها علماء الاجتماع بـ "العقل الجمعي"، الذي يشكل عقل الفرد ويصيغ ضميره ووجدانه بتصورات المجتمع ومفاهيمه وعاداته وتقاليده، حتى يكوّن له خريطة إدراكية للحقائق، وثقافة ورؤية غير شعورية.

والتحرر من سلطة مفاهيم "العقل الجمعي" المغلوطة شرط في عملية الاجتهاد الفكري والنهوض الحضاري، وطريق هذا التحرر هو التأمل والتفكر والنقد، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم، إذ يقول: (**قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا ۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ (٤٦)**) (سبأ: ٤٦)

مفهوم الفطرة التأسيسي:

أهم مفاهيم "الفكر الإسلامي" ومراجعه التأسيسية القبلية الثابتة، مفهوم الفطرة، فمن خلاله تتكون رؤاه الوجودية، وتتأسس رؤاه المعرفية، وتتجه شعب أنظاره الأيديولوجية.

ويشمل مفهوم "الفطرة" ـ على سبيل التجوز والإجراء ـ نوعين من الفطر:

الأول: الفطرة المخلوقة الذاتية.

الثاني: الفطرة المنزلة الخارجية، "الوحي الإلهي".

تلتقي هاتان الفطرتان في انسجام تام لبناء أصول ومنطلقات الفكر الإسلامي، من حيث الرؤية المعرفية، والرؤية الأيديولوجية؛ ذلك لأن مصدرهما واحد، وهو "الإله" جل جلاله، فلقد وهب للبشرية العلم والمعرفة العقلية والوجدانية، إما هبة بلا واسطة، كالمعارف الفطرية، وإما بواسطة الأنبياء، وهي معارف الوحي الإلهي، وبذلك تكون

الفطرة المخلوقة مكملة بالفطرة المنزلة، فإذا كانت الفطرة المخلوقة تعلم الحقائق علما مجملا، فإن الفطرة المنزلة تفصله وتبينه وتحدده!

وفي سياق التفصيل للأساس الفلسفي والمنهجي للفكر الإسلامي سنعرض ـ في حدود البحث ـ لهذين النوعين من الفطر.

النوع الأول: الفطرة المخلوقة:

وهي إحدى أبعاد الطبيعة البشرية المكونة من البعد العضوي الغريزي، والبعد الروحي، والبعد الاجتماعي، والبعد المعرفي الذي يتأسس على مفهوم الفطرة المخلوقة، فإن النفس البشرية جبلت ـ معرفيًا ـ على الإقرار بها، وطبعت على مفاهيمها، وتجذرت في أعماقها.

وحقيقة الفطرة المخلوقة: أنها قوة، أو قبول، أو استعداد، أو صلاحية نفسية يميل بها الإنسان إلى اعتقاد الحق وإرادة النفع [٩].

ومن لوازم ومقتضيات هذه الفطرة وتلك القوة النفسية اعتناق الإسلام، والإيمان بالمبادئ الخلقية، والمعارف الضرورية: العقلية والوجدانية.

فالفطرة المخلوقة شيء آخر غير مقتضياتها، لأنها نزوع نفسي وعقلي إلى المعارف الضرورية، سواء أكانت عقلية أم وجدانية أم خلقية، **قال تعالى: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (٣٠))(الروم: ٣٠)**

ولذلك فإن الرسل عليهم السلام لم يأمروا أقوامهم بطلب معرفة الخالق، وإنما جاؤوا لتذكيرهم بما فطرهم الله عليه من الحق، لأن معرفة الخالق متقررة عندهم سلفًا بالأدلة الفطرية، وبهذا كان "التذكير" و"التنبيه" إلى تلك المعارف المهمة الأولى للأنبياء عليهم السلام، فهم يدعون إلى موجَب تلك الفطرة، وإلى تكميلها وإتمامها، **قال تعالى: (فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ) (الغاشية: ٢١)**

وقال: (وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَىٰ تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ) (الذريات: (٥٥)، وقال: (فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَىٰ) (الأعلى: ٩) وقال: (فَذَكِّرْ فَمَا أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ) (الطور: ٢٩)

فالمعارف الفطرية مخلوقة في نفوس البشر قبل تلقيهم تعاليم الوحي، ولذلك كانت مسوغًا لأوامر الوحي ونواهيه، فإنه لولا أن في النفوس قوة تقبل التعلّم وتقتضي العلم لما انتفع الناس بتعاليم الوحي، وفي مثل هذا يقول ابن تيمية: "... الرسول يدعو إلى

(٩) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ٤٤٥/٨ ـ ٤٤٦.

التوحيد، لكن إن لم يكن في الفطرة دليل عقلي يعلم به إثبات الصانع، لم يكن في مجرد الرسالة حجة عليهم... "[١٠].

فليس في مجرد رسالة الرسول إلى من بعث إليهم حجة ما لم يكن عندهم دليل عقلي فطري على إثبات وجود الإله، وهكذا يخلص ابن تيمية إلى أن الدليل العقلي الفطري شرط في إقامة حجة الرسالة الإلهية على الناس.

لكن سياق البحث يحتم علينا الإجابة على السؤال التالي: أين موقع الفطرة المعرفية بالتحديد في النفس البشرية؟.

لا ريب أن "الفطرة المعرفية" متغلغلة وسارية في شعاب النفس البشرية وأوديتها، تتجلى في وظائفها المعرفية الثلاث، وهي: الإحساس الباطني، أو الحالات الانفعالية، والتفكير، أو الحالات العقلية، والإرادة، أو الحالات الفاعلة.

فالنفس البشرية ـ كما هو مقرر في علم النفس ـ لها ثلاث حالات أو وظائف، متلبسة بالفطرة وهي:

الأولى: حالات انفعالية، تتجلى في الإحساس الداخلي الوجداني، وتستبطن هذه الحالة مفاهيم فطرية انفعالية، مثل: مفاهيم "اللذة" و"الألم" و"الميول" و"الحب" و"الكره"...

الثانية: حالات عقلية، تتمظهر في عملية "التفكير العقلي"، التي لا يمكن أن تتجرد من صبغة تلك الفطرة، بداية من تصور العقلي ومرورًا بـ "تجريده" و"تذكره" و"تخيُّله" و"مبادئه الضرورية"، وانتهاء بـ "حكمه".

الثالثة: حالات فاعلة، تتمثل في الإرادة والحرية والغريزة، وللفطرة في تلك الحالات هيمنتها لا سيما في مفهوم "الإرادة"[١١].

لقد استحقت الفطرة بعمقها وتجذرها في أغوار النفس البشرية أن تكون اللبنة الأولى التي يبني عليها الفكر الإسلامي رؤيته الدينية والخلقية، ويتجلى ذلك في أنواع الضرورات التي يعتمد عليها خطابه الدعوي والإصلاحي، وهي طريقة الخطاب القرآني المؤسس لهذا الاتجاه.

وبهذا يفترض أن يصطبغ الخطاب الإسلامي بصبغة إنسانية مهتدية بهداية القرآن، لأننا حينما نتحدث عن "الفطرة" فإننا نتحدث عن الإنسان، عن أمله، وتطلعاته، وأشواقه، وآماله، وآلامه، ورغباته، ومخاوفه... وبذلك يتميز عن الخطاب

(١٠) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٨/ ٤٩١.

(١١) وهذا التصنيف للظواهر النفسية هو المعتمد في علم النفس المعاصر، انظر: علم النفس، جميل صليبا، ص١٨٠ ــ ١٨٦.

الفكري الغربي المادي الجاف الشاحب الكئيب، الذي سرق إنسانية الإنسان وجعله شيئا من الأشياء المادية.

ومع ظهور الخصيصة الإنسانية الروحية للفطرة فإنه عادة ما يقع الخلط بينها وبين مفهوم "الطبيعة" كما هو في الفكر الغربي عند فلاسفة الأنوار، وبناء على هذا الخلط ترجم الدكتور عبدالله العروي، كتاب جان جاك روسو عن الطبيعة الإنسانية، بـ "دين الفطرة"، لكن مفهوم الطبيعة مفهوم مادي يدعو إلى العودة إلى بساطة الطبيعة، ويقوم على إنكار النبوة، والتشكيك في مبدأ الخلق، وهذا بتمامه يتناقض مع مفهوم "الفطرة"(١٢).

التدين من فيض الفطرة المخلوقة:

لم يكن التدين ـ الذي صبغ الفكر الإسلامي بصبغته ـ أمرًا هامشيًا، بل هو أرقى ميول النفس، وأكرم عواطفها، وهو محصول نفسي، وضرورة عقلية، ومدخل إنساني إلى الدين، فإن أصل نزعة التدين مركوزة في أعماق النفس البشرية، إذ هي نزعة نفسية: وجدانية وعقلية إلى الاعتقاد بوجود ذات علوية لها إرادة واختيار وتصرف وتدبير لشؤون الإنسان، من شأن ذلك الاعتقاد أن يبعث على التوجه لتلك الذات المقدسة رغبة ورهبة وخضوعًا وتمجيدًا(١٣).

ولهذه النزعة جذور غليظة في النفس البشرية، إما من جهة الضرورة الوجدانية المتمثلة في انفعالها كما في ظاهرتي الحب والخوف، وفي فاعليتها كما في ظاهرتي الإرادة والرغبة، وإما من جهة الضرورة العقلية، فإذا كان الإنسان حيوانًا ناطقًا مفكرًا مدنيًا بطبعة، فهو كذلك حيوان متدين بفطرته.

فالفطرة الوجدانية تشهد بأنه لا يشبع حركة النفس الانفعالية من الحب واللذة، ونشاطها الفاعل من الإرادة إلا بتألهها وخضوعها لله، ولذلك كانت حقيقة العبادة ـ التي تمثل الرباط الوثيق بين الخالق والمخلوق ـ مؤسسة على ثلاثة مفاهيم نفسية وجدانية انفعالية، وهي: المحبة والخوف والرجاء، وتلك محركات القلوب كما يسميها ابن تيمية(١٤).

وكما أن الفطرة الوجدانية تشهد بضرورة تلك النزعة الدينية، فإن العقل النظري يضطرنا إلى الاعتراف بها، فإن غريزة التطلع ـ التي هي مبدأ العلم والإيمان ـ تدفع

---

(١٢) انظر في الإشارة إلى نقض المفهوم: بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، طه عبدالرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص ٣٥ ـ ٣٧.

(١٣) انظر: الدين، بحوث ممهدة لدراسة الدين، محمد دراز، دار القلم، الكويت، ط: الثانية، ١٩٧٠م، ص٢٥.

(١٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن قاسم وابنه، دار الرحمة للنشر والتوزيع، ١/ ٩٥.

الإنسان إلى تفهم واقعه وتفسيره، والخروج من الواقع المحسوس المحدود إلى ما وراء المحسوس.

فالعقل البشري له نزوع فطري إلى عالم الغيوب، يدفعه إلى البحث عن الأسئلة والمشكلات الغيبية "الميتافيزيقية"، ولا يمكن إرضاء ذلك النزوع الفطري إلا بإرضاء متطلبات الفطرة الدينية، وعلى رأسها الإقرار بالخالق المدبر، وهو في بحثه عن تلك الإجابات يستند إلى مبدأ فطري أولي، وهو مبدأ السببية بشقيه: الفاعلة والغائية، ومن خلال هذا المبدأ تتعزز الفطرة الدينية، ويلتقي الوجدان بالعقل.

فدلالات الأسباب والأحداث مقدمة ضرورية لإثبات وجود الخالق المدبر، فإنه ـ كما ينص عليه هذا المبدأ العقلي الأولي ـ "ما من حدث إلا وله محدث، وما من مسبب إلا وله سبب"، وكذلك مبدأ الغاية لا يقل دلالة عن دلالات الأسباب، فـ "إن كل نظام مركب متناسق مستقر، لا يمكن أن يحدث من غير قصد، وأن كل قصد لا بد أن يهدف إلى غاية، وأن هذه الغاية إذا لم تحقق إلا مطلبًا جزئيًا إضافيًا منقطعًا، تشوفت النفس من ورائها إلى غاية أخرى... حتى تنتهي إلى غاية كلية ثابتة، هي غاية الغايات"(١٥).

فالنزعة الدينية الفطرية متجذرة في نفوس وعقول البشر، قد تنحرف لكن لا يمكن أن تعدم وتتلاشى من وجدان وعقول بني آدم، ولذلك يقول "أرنست رينان" في تاريخ الأديان: "إن من الممكن أن يضمحل كل شيء نحبه، وأن تبطل حرية استعمال العقل والعلم والصناعة، ولكن يستحيل أن ينمحى التدين، بل سيبقى حجة ناطقة على بطلان المذهب المادي، الذي يريد أن يحصر الفكر الإنساني في المضايق الدينية للحياة الأرضية"(١٦).

لكن هنالك سؤال مركزي: هل نزعة التدين الفطرية في الإنسان مستغنية عن الوحي الإلهي؟!

إنه لإمكانية انحراف فطرة التدين، أصبحت الحاجة ملحة إلى هداية "الوحي الإلهي"، المؤكد والمكمّل لتلك الفطرة، والعاصم لها من الزلل والانحراف، فنزعة التدين وإن كانت محصولًا نفسيًا، وضرورة عقلية، فإنه مفتقر إلى هداية الوحي الإلهي، فالدين وحي إلهي خارجي، وضرورة نفسية وعقلية داخلية، فالفطرة الدينية المرتكزة على الوجدان والعقل لا يمكن بمجردها أن تستقل بمعرفة الحقائق الدينية، حتى ولو سلمت من الانحراف، فهي لا تعدو أن تكون مدخلًا إنسانيًا، ولهذا يقول ابن

(١٥) الدين، محمد دراز، ص ١٠٥.
(١٦) الظاهرة القرآنية، مشكلات الحضارة، مالك بن نبي، ترجمة: عبدالصبور شاهين، مكتبة النافذة، ط: الثانية، ٢٠٠٦م، ص٨٧.

تيمية: "... الرسل بعثوا بتقرير الفطرة وتكميلها، لا بتغيير الفطرة وتحويلها، والكمال يحصل بالفطرة المكملة بالشرعة المنزلة"(١٧).

ومن خلال الإيماء إلى ضرورة هداية الوحي المعرفية يمكننا التعريج على النوع الثاني من أنواع مفهوم الفطرة المعرفية التي اعتمد عليه الفكر الإسلامي.

النوع الثاني: الفطرة المنزَّلة.

لا يمكن تحصيل المعرفة التفصيلية ـ التي لا تكتمل الحقيقة الدينية إلا بها ـ بدون معارف الوحي، فالفطرة المخلوقة بهذا الاعتبار مفتقرة إلى الوحي الإلهي، فهي ـ على حد تعريف ابن تيمية ـ "مكملة بالفطرة المنزلة، فإن الفطرة تعلم الأمر مجملًا، والشريعة تفصّله وتبينه، وتشهد بما لا تستقل الفطرة به" (١٨).

فالوحي باعتباره مكمّلا للفطرة ومعزز لاتجاهاتها ومتساوقا مع طبيعتها فطرة منزلة من الله لهداية البشر، فالوحي هو الذي يملك كشف الحقائق الغيبية التفصيلية، ويضمن هداية النزعات الفطرية، وعلى رأسها نزعة التدين الفطرية، ويمدها بالمعارف التي يستحيل معرفتها دون الوحي، وتلك أعظم وظائف الوحي المعرفية.

فالوحي الإلهي ـ في رؤية الفكر الإسلامي ـ ضرورة لهداية عقول ووجدان البشر، ولذلك كانت المنة لله به عظيمة، كما قال تعالى: **(لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ) (آل عمران: ١٦٤)** ومن أقصى "الوحي" من ميدان المعرفة والوجود، فإنه لا محالة من وقوعه في أوهام وخرافات ميتافيزيقية تتعلق بالمعرفة الإلهية والوجود، كما هو الواقع في التيارات المختلفة الفكرية والفلسفية، وبهذا يتميز الفكر الإسلامي عن غيره لا سيما الفكر الغربي بمذاهبه الفكرية والفلسفية، التي تتفق على إقصاء الوحي والاعتماد على الإنسان ومعارفه في صياغة الرؤية الوجودية والمعرفية والأيديولوجية.

والمقصود: أن الفكر الإسلامي ـ خطابًا ومضمونًا ـ يستند إلى مفهوم الفطرة بشقيها: الفطرة المخلوقة الثابتة في وجدان وعقول البشر، والفطرة المنزلة، وهي الوحي الإلهي المتمثل في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

وقد صاغت تلك الفطرة رؤى الفكر الإسلامي الثلاث: الوجودية والمعرفية والأيديولوجية، فرتبت العلاقات بين كبرى مسائل الوجود: الغيب أو "الميتافيزيقا"، وعلى رأسها "الإله"، و"الإنسان"، و"الطبيعة"، فمن خلال تحديد العلاقات بين تلك

(١٧) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ١٦/ ٣٤٨.
(١٨) المصدر نفسه، ٤/ ٤٥.

الأبعاد الثلاثة، حصل الفكر الإسلامي على تفسير شامل للوجود، وظهرت مكانة الإنسان من هذا الوجود وغاية وجوده، وعليه تم تحديد منهج حياته، ونوع النظام الذي يحكم حياته.

وبعد صياغتها رؤيته الوجودية صاغت رؤيته المعرفية ـ طروقها وطبيعتها وإمكانها ـ فانطلق الفكر الإسلامي من قاعدة معرفية واسعة، تلتقي فيها طرق المعرفة متضافرة لإدراك الحقائق، والوصول إلى اليقين، الحس مع العقل مع الخبر الصادق، لم تقتصر على واحد، أو تفتعل المعارضة بينها.

وبعد صياغة رؤيتيه: الوجودية والمعرفية تتضح معالم رؤيته الأيديولوجية القائمة على قيمة "العدل"، سواء أكانت في التشريعات أو السياسة أو الاجتماع، وتعكس هذا كله تعاليم الشريعة وإجراءاتها.

وببيان أهم الركائز الفلسفية القبلية للفكر الإسلامي تظهر أهم خصائص التفكير الإسلامي[١٩].

ويمكن تلخيصها فيما يلي:

الأولى: انتهاء مرجعيته النهائية في تصوراته إلى "الوحي الإلهي" في مفاهيمه وتفسيره وأحكامه، لم تكن تصوراته الأساسية ـ الوجودية والمعرفية والأيديولوجية ـ مستمدة من صناعة الفكر البشري، بل من هداية "الوحي الإلهي"، تصوراتٌ تتفاعل مع المشاعر، وتنبثق من الضمير، وتتلبس بالحياة.

الثانية: تفرده بالصورة الخالصة من مفهوم "التوحيد"، في العلاقة بين الخالق والمخلوق ـ أهم العلائق الوجودية في مثلث الوجود: الإنسان والطبيعة والغيب ـ انعكس هذا المفهوم على نواحي الحياة، وبذلك أصبح التوحيد مفهوما شموليًا في حياة الإنسان: في الشعائر التعبدية والشرائع الاجتماعية، فكان نهج حياة ونظام معيشة وقواعد ارتباط وميزان قيم واعتبارات.

به حُلَّت الأسئلة الوجودية عقلًا ووجدانًا، واستقامت به التصورات والسلوك، بصياغة جذابة استقطبت غير المسلمين، لاعتبارات، منها: الاستقامة الضامنة لطهارتها من الخرافات والأساطير العقدية، التي لم تسلم منها كثير من العقائد والرؤى السابقة واللاحقة، وكذلك البساطة الخالية من التعقيد والتركيب الفلسفي الغامض، حتى كانت في منتهى الوضوح مع عمقها وصدق تأثيرها.

(١٩) شرح تلك الخصائص بإسهاب المفكر سيد قطب في كتابه خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ود. القرضاوي في كتابه الخصائص العامة للإسلام.

الثالثة: ثباته في قيمه وتصوراته، لا تتغير ولا تتطور بتغير ظواهر الحياة ووقائعها، لكنه ثبات لا يعيق الحركة، أو يجمد الفكر والحياة، بل يدعو إلى حركة الفكر والحياة في إطار ثابت من القيم والتصورات، لم تكن حركته عدمية عبثية متجردة من الثبات، كما هو الشأن في منطق ما بعد الحداثة.

الرابعة: شموله في تصوراته الوجودية، وأحكامه القيمية والتشريعية، وخطابه المعرفي والدعوي، فقد رد الوجود كله: نشأة وابتداء وحركة وسعة إلى ذات أزلية أبدية مطلقة، وهي الذات الإلهية العلية، وتنوعت أحكامه لتشمل كل الجوانب الشؤون الإنسانية: من عبادات ومعاملات وأخلاق وقيم وسياسة واقتصاد واجتماع وتربية ووعظ وعلم وعمل ونظر وروح... وكان خطابه شاملًا للكينونة الإنسانية بكل جوانبها القلبية والعقلية والنفسية، بكل أشواقها وحاجاتها وآلامها وآمالها وتطلعاتها.

الخامسة: التوازن في كل تصوراته، ومن ذلك التوازن في رؤيته إلى الإنسان بين المادية والروحية، فلم يهمل حاجات الإنسان من حضارته واجتماعه وتاريخه وعقله، كما اهتم بحاجاته الروحية من دينه وثقافته وفنه وأخلاقه. (٢٠).

السادسة: الإيجابية، وهي ثمرة انعكاس سلامة رؤاه الوجودية والمعرفية على النفس، فصحة تصوراته عن الإله أورثت في وجدان حامليه طمأنينة ويقظة وراحة، وعمَّقت فيه الشعور بالتوكل الذي يكاد يتفرد به الإسلام عن باقي الأديان، وهو ما سينعكس إيجابيًا على رؤيته الأيديولوجية التي تنشد الإصلاح والعمار في بنائها الحضاري.

تلك الإيجابية هي التي نسجت العلاقة بين مفهوم الإيمان والعمل الصالح، فأصبح العمل الصالح ترجمة حية للإيمان، ولذلك كان الإيمان ـ في نظر أصالة الفكر الإسلامي ـ قول وعمل، وبذلك لم يكن الفكر الإسلامي مجرد نظريات أو مُثُل لا علاقة لها بمنطق الواقع، بل كان علمًا وعملًا، نظرًا وحركةً، جعل من العمل ـ لا مجرد العلم ـ غاية له.

السابعة: الواقعية، فالفكر الإسلامي ـ وإن كان له تعلق بمثله الخلقية والقيمية ـ واقعي الرؤية في تصوراته الوجودية، ورؤاه المنهجية، واقعيةً تتجافى عن الفلسفات المثالية الحالمة، المنفكَّة عن الواقع الحسي الخارجي، ولكنها ـ في الوقت نفسه ـ تتباعد عن الواقعية الفلسفية المادية الجامدة.

---

(٢٠) لقد أجاد الدكتور علي عزت بيجوفيتش في تشريح هذه الخصيصة في كتابه "الإسلام بين الشرق والغرب".

ولهذه الواقعية تجلياتها في الوجود، كما في رؤيتها الميتافيزيقية الغيبية، فهي رؤية غيبية واقعية، لها ارتباطها خارج الذهن، وليست مجرَّد تمثُّلات أو تعقلات ذهنية، كما تراها بعض من المدارس الفلسفية الإلهية، ولهذه الرؤية انعكاس على صورة الإله في عقيدتها، فلم تكن تصوراتها عن الإله تصورات من صنع الفكر البشري، انتزع خصائصها وصفاتها من فروض عقلية مجردة، بل إن واقع الوجود وما يوحي به من صفات الخالق وما عززه الوحي الإلهي وفصله من الحقيقة الإلهية هي مستند تلك الرؤية الواقعية عن "الإله" في الفكر الإسلامي.

وكما أن لهذه الواقعية تجلياتها في الوجود، فلها حضورها المكثف في طبيعة المنهج، الذي يقدمه الفكر الإسلامي للحياة البشرية، المنسجم مع طبيعة الإنسان والكون، فليس هو الفكر الروحاني الغارق في الذات، وليس هو الفكر المادي الصرف المحبوس في المادة، كما أنه ليس بالفكر الطوباوي الذي يقفز على السنن الكونية، بل هو فكر واقعي يوازن في قراءته الإنسان بين متطلبات جسده واحتياجات روحه، ويهتم بقراءة التاريخ والاجتماع قراءة سننيه.

المبحث الثاني: الفكر الإسلامي: رؤية في الاختلاف.

تستقى هوية الفكر الإسلامي من رؤاه القبلية: الوجودية والمعرفية والأيديولوجية، وتشملها كلها مجموعة من التصورات والقيم الفاعلة التي تكوّن أسس ومنطلقات الفكر الإسلامي، كما أومأتُ إلى بعضها في خصائصه المرتكزة على رؤاه الثلاث، فالفكرة الإسلامية تصدر عن تلك التصورات، وتستنبط منها، وتدور في فلكها، حتى وإن جانبت الصواب، لا يخرجها ذلك عن فضاء الثقافة الإسلامية، إذ إن أبواب الاجتهاد مفتوحة في الإسلام، مادام أنه لصيق بأصوله ورؤاه القبلية.

فالفكرة الإسلامية لابد أن تكون مرتبطة ارتباطًا وثيقًا برؤى الإسلام: الوجودية والمعرفية، التي تمثل إطار مرجعيَّتها، ونسقها الخاص، وأما الفكرة الصحيحة الصادرة من غير المسلم، فهي وإن كانت حقًا تدعمها الفطرة السليمة، لا يخولها أن تكون إسلامية، خلافًا لمن رأى أن إسلامية الفكرة لا تنحصر في نتاج المسلم وحده، وسلَم بوجود الفكرة الملتزمة بمنهج الإسلام الصادرة من غير المسلم.(٢١).

لكنه قد يصح هذا الافتراض لو كان المراد بالمنهج الإسلامي مجرد ترتيبات إجرائية نظرية، خالية من أصولها العقدية، ولكن المنهج رؤية وجودية ومعرفية عقدية، قبل أن تكون رؤية إجرائية.

(٢١) انظر: حقيقة الفكر الإسلامي، د. عبدالرحمن الزنيدي، دار المسلم، ط: الثانية، ١٤٢٢هـ الرياض، ص١٦، ص ٢١.

تلك الأصول والرؤى معايير ونماذج قابلة للمقارنة والامتثال، فبقدر مقاربة الفكر لها بقدر ما يكون أصيلًا في الفكر الإسلامي وثقافته، ومن هنا يقع الاختلاف بين منتسبيه، فإن الاختلاف الواقع بين المفكرين الإسلاميين، إما أن يقع في بعض من التفاصيل الجزئية للرؤية الوجودية، أو المعرفية، أو الأيديولوجية المتعلقة بمشاريعهم الإصلاحية، وهي أوسع دائرة الاختلاف، فليس الفكر أو الخطاب الذي يمكن – باعتبارٍ ما – وصفه بأنه إسلامي، موحَّدًا على مستوى النزعة والوجهة، أو على مستوى الانضباط بالأصول الوجودية والمعرفية والأيديولوجية، ففكر الإسلاميين أفرادًا وجماعات غير منزه من تأثير الروافد الفكرية المتنوعة، بل المتضادة، فقد يجتمع في الشخص الواحد، فكر إسلامي وغير الإسلامي، كما قد يجتمع في الشخص الواحد ـ كما تقرره النظرية الاعتقادية – كفر وإيمان.

لكن الشأن قوة تلك الروافد وقدرتها على سلب هوية الفكر الإسلامي من المفكر، فإن طال أثرها التدميري أصول الرؤية الوجودية والمعرفية، فإنه بذلك يخرج من التصنيف في دائرة الفكر الإسلامي، والضابط الذي بإمكانه أن يلخص كل تلك المعايير التي يقاس بها الفكر الإسلامي، هو "مبدأ التسليم للوحي الإلهي".

فهذا المبدأ ضابط جامع في التمييز بين الإسلاميين ـ أهل القبلة ـ وبين غيرهم، فالمنظومات الفلسفية الإلهية على تنوعها، لا يمكن أن تصنف في دائرة الفكر الإسلامي، لأنها تقصي الوحي من مرجعياتها المعرفية، ولا تعترف بمبدأ التسليم له، وهذا بخلاف الإسلاميين الذين اتخذوا من "الوحي الإلهي" مرجعًا نظريًا للمعرفة، وهم وإن لم يكونوا على درجة واحدة من التسليم له، غير أنه لا يخرجهم ذلك من دائرة أهل القبلة من الإسلاميين، وإن كان يقع لهم خلل في ذلك التسليم، فقد يكون تسليمًا مقيدًا لا تسليمًا مطلقًا، كالمنظومة الكلامية التي قيدته بعدم مخالفة العقل، ولا ريب أن التسليم المطلق للوحي هو النموذج الكامل للمنظومة الإسلامية الفكرية [٢٢].

وعلى هذا المبدأ اعتمد علماء الفرق، كما فعله الأشعري في تمييزه بين كتابين له، الأول: "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين" والثاني: مقالات غير الإسلاميين "وهو مفقود، حيث ذكر في الأول مقالات الفرق والطوائف التي تدور في دائرة أهل القبلة، مشيرًا إلى هذا المعنى بوصف" اختلاف المصلين "، وأما ذكره الطوائف

(٢٢) انظر في بيان معيارية هذا المبدأ: الأصل المشترك بين المخالفين لأهل السنة في مصدر التلقي، د. عبدالله القرني، ضمن بحوث مجلة جامعة الملك خالد للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، المجلد الخامس والعشرون، العدد الثاني، ١٤٣٨هـ ـ ٢٠١٦م.

الغالية فقد كان على سبيل التبع لأصول الفرق العشرة التي ذكرها، كذكره المؤلّهة لعلي رضي الله عنه من الروافض.

وبالنظر إلى هذا المبدأ كان إطلاق القول بتكفير جميع أهل البدع غلطًا مناقضًا للشريعة كما أفاده ابن تيمية، (٢٣).

بل إن أهل البدع ـ في النظرية السلفية ـ أنواع: الأول: ما أجمع على تكفيره السلف، مثل غلاة الجهمية المحضة، الثاني: ما تُرَدِّدَ في تكفيره، والتحقيق عدم تكفيره، بل هم مدرجون في دائرة أهل القبلة من المسلمين، مثل: الخوارج والرافضة، والثالث: ما لم يتنازعوا في عدم تكفيره، بل عدَّوه من المسلمين، مثل: المرجئة والشيعة المفضلة.

وهكذا الشأن في المنظومات الفكرية الحديثة، فكل من التزم بمبدأ التسليم للوحي ـ ولا ريب أن ثبات حقيقة الإسلام مرتبطة بهذا المبدأ ـ فهو إسلامي في الجملة، وإن تلبَّست به انحرافات، ووقعت منه تأويلات، ما لم تَعُدْ بالنقض على أصول رؤيته الوجودية المتمثلة في أركان الإيمان، وأصول رؤيته المعرفية المتمثلة في الوحي، فالخلافات بين الإسلاميين ـ وإن طالت الأصول الاعتقادية على صور تأويليه متنوعة ـ لا توجب إقصاء أحدهم من دائرة الفكر الإسلامي، ما لم يناقض أس الأسس، إما من جهة الرؤية الوجودية المتمثلة في أصول الإيمان، وإما من جهة الرؤية المعرفية المتمثلة في مبدأ التسليم للوحي الإلهي.

وكل من لم يلتزم ـ ابتداء ـ بمبدأ التسليم للوحي ونصوصه، ولم يؤمن بأصول الإيمان، فهو مفكر غير إسلامي، تتجلى هويته من جهة رؤيته الوجودية، كأن يكون ماركسيًا، ومن جهة رؤيته المعرفية، كأن يكون علمانيًا، فالمرجعية النهائية: الوجودية والمعرفية هي المعيار لكشف هوية الفكر، يستمد منها تصوراته الوجودية، ومنظومته القيمية.

ناقش الدكتور" عبدالإله بلقزيز "تلك المشكلة وصاغها في السؤال التالي: هل هناك فكر إسلامي معاصر؟ وبعد إقراره بوجود هوية واحدة للفكر الإسلامي تمثل القاسم المشترك بين مذاهبه ـ وهو ما عليه مؤرخو الفكر ـ استعرض بعضًا من تلك القواسم المشتركة، فأبطل كون ثوابت الإسلام وأصوله قاسمًا مشتركًا يمثل هوية هذا الفكر، وذلك لأن تلك الأصول العقدية لم تكن محل إجماع بين تياراته ومذاهبه، ومَثَّل

(٢٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٣/ ٣٥١ ـ ٣٥٢.

على ذلك بالشيعة والسنة، مع اعتراف بعضهم ببعض في دائرة الإسلاميين، على رغم الاختلاف بينهم في الأصول[٢٤].

لكن هوية الفكر الإسلامي ـ في نظره ـ مستمدة من أمرين:

الأول: الاجتهاد، لا الاجماع، وهو القاسم المشترك بين مذاهب الإسلاميين.

الثاني: الانتاج العلمي والثقافي للمفكرين المنتسبين إلى الإسلام. [٢٥].

وفي ختام بحثه يقول: "لا خيار لدينا سوى الاعتراف بأن هذا الاجتهاد جزء من تراث الإسلام، وبأن الفكر الإسلامي هو كل ما أنتجه المنتسبون إلى عقيدة وثقافة الإسلام، كائنة ما كانت منطلقاتهم الفكرية ومشاريعهم الأيديولوجية "[٢٦].

لكن اقتراح الدكتور بلقزيز عمَّق الغموض الذي اكتنف القضية؛ ذلك لأن الاجتهاد لا بد له من ثوابت علمية ودينية يستند إليها، ولا يمكن تصور اجتهاد منفكًا عن كل ثابت، فالقفز على الثوابت التي تعطي للفكر هويته وتهب إليه شيئًا من الصلابة الفكرية، هروب من المشكلة وتنصل منها.

وكذلك محاولة تفسير" الفكر الإسلامي "بنتاج مفكريه ما هو إلا هروب آخر من المشكلة، فإن سؤال: من هو المفكر الإسلامي؟ يسبق طبيعة إنتاجه، على أن منتجات المفكرين الإسلاميين قد تعتريها روافد أجنبية تتناقض مع هوية الفكر الإسلامي.

لا خيار لنا إلا أن نفسر" الفكر الإسلامي "بثوابته الواسعة التي تشمل جميع مذاهبه وتياراته الفكرية، المتمثلة في قيمه ومبادئه الكبرى الوجودية والمعرفية، وعلى رأسها الإيمان الكلي بأصوله الكبرى" أركان الإيمان "، والالتزام المعرفي بمبدأ التسليم للوحي الإلهي، ثم يأتي بعد ذلك الإيمان بمبدأ" العدل "الذي يُسيّر الرؤية الأيديولوجية.

ومع محاولة تمييز الفكر الإسلامي عن غيره، تبقى مشكلة التصنيف عصية على الدقة، يطغى عليها ظنها، ويقل يقينها، لا سيما حينما نتعاطى مع تاريخ النخب الفكرية، فإن طبيعة المفكر مثل طبيعة الفيلسوف يسعى دائما إلى التفرُّد والتحرُّر من القيود، سواء أكانت قيودًا اجتماعية أم انتمائية!

ومع وجود تلك المشكلة فإنه يمكن تصنيف المدارس والتيارات تصنيفًا تقريبيًا معتمدًا على رؤاها القبلية، لا سيما بعد تهيكلها واحتشادها على فكرة جامعة، وإذا

(٢٤) انظر: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، عبدالإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، ط: الرابعة، ٢٠٠٢م، ص٢٥٧ ـ ٢٦٢.
(٢٥) انظر: المصدر نفسه، ص٢٦٣ ـ ٢٦٤.
(٢٦) المصدر نفسه، ص٢٦٤.

استعرضنا خريطة الفكر المعاصر: الإسلامي وغيره في العالم العربي والإسلامي، لوجدنا تنوعًا وتباينًا، ربما يكون سببه التباين الحاصل في الرؤية الوجودية والمعرفية، أو في الرؤية الأيديولوجية التي عمقت هذا التباين.

ويتجلى ذلك التباين في خطابها، والخطاب يشتمل على جميع أعمال الاتصال المكتوب منها والشفهي: المادي والرمزي، فيه تصاغ الرؤية الأيديولوجية باعتمادها على الرؤيتين: الوجودية والمعرفية.

المبحث الثالث: تشكل الفكر الإسلامي المعاصر.

يَردُّ جمعٌ من الباحثين تشكُّل الفكر الإسلامي المعاصر إلى جملة من الحوادث الاجتماعية والسياسية، حدثت في تاريخه، وكان لها أثرها البارز في حركته وصياغته، أهمها ثلاث:

الأولى: دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، إذ كانت ثورة إصلاحية على جوانب من التخلف الاجتماعي الديني، هدفها تجديد المفهوم المركزي في الإسلام"التوحيد"، الذي به تصاغ العلاقة بين العبد وربه، وبسبب نجاحاتها وجاذبية أفكارها ـ من نبذ التقليد، وفتح باب الاجتهاد، والعودة إلى الصورة النقية للإسلام ـ كانت أنموذجًا لحركات البعث الإسلامي من بعدها، مثل: الثورة السنوسية، والثورة المهدية، وبذلك مثلت تلك الدعوة الإرهاصات الأولى لتشكل الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر.

الثانية: الحملة الفرنسية بقيادة "نابليون" على مصر عام ١٧٩٨م، فعلى الرغم من إخفاقها، وقصر زمنها، كانت حادثة مهمة في تاريخ الفكر الإسلامي المعاصر، فقد دشنت لحظة الاصطدام الفكري بين العقلية المسلمة العربية والحداثة الغربية، وأنهت بذلك العزلة بين المجتمعات الإسلامية والأوروبية[٢٧].

وبذلك شكل هذا الحدث ـ كما يراه إدوارد سعيد ـ المحور الأساسي للعلاقة بين الشرق الأدنى وأوروبا[٢٨].

ولَّد هذا الحدث حراكًا في العالم العربي عامة وفي مصر خاصة، ولكنه لم يبرز إلا بعد جلاء القوات الفرنسية بسنوات، امتزج في هذا الحراك الفكري بالسياسي، فقد مهد الطريق وهيأ المناخ لبروز محمد علي باشا، الذي أسس للدولة المصرية بنية تحديثية غربية، صاحبتها المفاهيم الحداثية الغربية، مما ساهم في التشكل التاريخي

(٢٧) انظر: تاريخ المشرق العربي، عمر عبدالعزيز، "1516 – 1922"، بيروت، ١٩٨٥، ص٢٣٤.

(٢٨) انظر: الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، ترجمة، محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص١٠٠.

لنشأة العلمانية في العالم العربي، بداية من الظهور الخجول للإسلام اللبرالي على يد" رفاعة الطهطاوي "في مصر، و" خير الدين التونسي "في تونس، ثم تبعه تشكل المدرسة الإصلاحية على يد" جمال الدين الأفغاني "و" محمد عبده ".

الثالثة: إعلان إلغاء الخلافة عام ١٩٢٤م، فقد كان صدمة وجدانية وفكرية آنذاك، على الرغم من الضعف الشديد الذي أحاط بسلطة الخلافة السياسية في أواخر عهدها، والتهميش الذي تعرضت له على يد الكماليين، ومع ذلك بقيت ذات قيمة اعتبارية ورمزية تمثل الرابطة السياسية والدينية للمسلمين(٢٩).

ومع ترتب الآثار السياسية المزلزلة على ذلك الحدث، كالوجود المباشر لقوى الاستعمار الأجنبي، وفرض منظومة التجزئة السياسية في الوطن العربي، فقد كان سببًا لبروز وولادة مشاريع فكرية ذات مرجعية إسلامية، مثل مشروع الإصلاح الإسلامي، الذي تشكَّل قبل ذلك الحدث في ظروف الضعف السياسي الذي هيمن على الدولة العثمانية، على يد" جمال الدين الأفغاني "، وكان طابعه سياسيًا، ثم على يد" محمد عبده "وكان ذا نزعة إصلاحية تربوية علمية.

وقد تلاقت روافد الفكر الغربي بالفكر الإسلامي في هذه المدرسة الإصلاحية، لا سيما في مدرسة محمد عبده، مما شكَّل قلقًا في بنيتها الفكرية، وأدَّى إلى انقسامها بعد وفاته، إلى مشاريع علمانية ذات مرجعيات غربية، وإلى مشاريع إسلامية، قادها محمد رشيد رضا، ثم" جماعة الإخوان المسلمين "، المتأثرة في تأسيسها بأطروحات مجلة المنار، وأستاذها رشيد رضا، والمرتبطة في نشأتها بمشكلة إلغاء الخلافة، وتقدم الفكر العلماني لقيادة الأمة.

أبرز اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر.

مع اتفاق" الفكر الإسلامي المعاصر "على الرؤى الكلية: الوجودية والمعرفية، فقد تنوعت مشاريع أصحابه ورؤاهم الأيديولوجية، التي من خلالها ينفذون إلى الواقع بغية تغييره، وذلك تبعًا لتنوع البذور الأولى التي بَذَرَتْها الحركات الإسلامية التأسيسية الأولى، منذ بزوغ الدعوة النجدية، ومرورًا بـ" المدرسة الإصلاحية، و"جماعة الإخوان المسلمين"، فمن الإسلاميين في وطننا العربي من يذهب إلى تبني التجديد والإصلاح مستفيدًا من تراث الإصلاحيين الأوائل، ومنهم من حافظ على نقاء فكرة الدعوة النجدية، ومنهم من كان امتدادا لخط رشيد رضا الإصلاحي في مرحلته الأخيرة، وهم "الإخوان المسلمون"، ومنهم من قام بالمزاوجة بين فكر الدعوة النجدية

(٢٩) انظر: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، محمد محمد حسين، بيروت مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤م، ٩/٢.

والفكر الإخواني، ومنهم من أعاد إنتاج السلفية على أدبيات الحراك السياسي النجدي حين تأسيسه، وعلى الاتجاه القطبي في حركة الإخوان... وهكذا.

وإذا كان الفكر مرتبطًا بالواقع وحركته ـ كما أومأت إليه سابقًا ـ فإن معيار التنوع في تلك الاتجاهات الإسلامية يدور حول طبيعة إجابتهم الأيديولوجية عن سؤال: كيف يتم تغيير الواقع؟ ومن خلاله تطرح نظريات التقدم وسؤال النهضة.

ويمكن إجمالها في ثلاث اتجاهات:

الأول: الاتجاه الإصلاحي الإسلامي.

قاعدته المدرسة الإصلاحية الأولى بقيادة قطبيها الأستاذين: "جمال الدين الأفغاني"، و"محمد عبده"، وتمحور مشروعهم الإصلاحي حول اتجاهين:

الأول: الاتجاه السياسي، وتزعمه جمال الدين الأفغاني وشاركه تلميذه محمد عبده في مرحلته الأولى، وأهم مقولاته الفكرية نقد الاستبداد السياسي، وهو خط استمر، وأبرز محطاته: كتابات الكواكبي.

الثاني: الاتجاه التربوي الاجتماعي وقد دشنه الأستاذ محمد عبده، بعد أن طلَّق السياسة، إثر إخفاق ثورة "عرابي" على الانجليز، وتابعه تلميذه رشيد رضا ذلك النهج في مشروعه "المنار".

بين المشروع النهضوي السياسي ونقد الأوضاع السياسية القائمة، وبين المشروع التربوي والنقد الاجتماعي تراوحت المدرسة الإصلاحية الأولى، ولكنها تبنَّت في طرح مشروعها مقاربة جديدة تدعو إلى الاقتباس من المدنية الغربية، واعتبار الإسلام دينًا ومدنية، ولذلك يعنون الأفغاني للصراع الغربي الإسلامي بالصراع بين مدنيتين: المدنية الأوربية والمدنية الإسلامية (٣٠).

وحول مشروع المدرسة الإصلاحية وعلى رؤاها، نسج بعض المفكرين في العالم الإسلامي مشاريعهم الإصلاحية، من أبرزهم: "الكواكبي" في نقده السياسي، و"محمد الوزاني المغربي"، و"قاسم أمين"، و"علي عبدالرازق"، وهؤلاء الثلاثة قادوا عملية التوفيق بين أدبيات اللبرالية والرؤى الإسلامية، تأثرًا بالجانب المدني المنفتح على الغرب عند رموز المدرسة الإصلاحية.

وفي هذا الاتجاه الإصلاحي برزت مدارس تختلف في رؤاها عن المدرسة الإصلاحية، ولها إجابات أخرى على سؤال النهضة، مثل: **"جماعة التبليغ والدعوة"**، الذي يرتكز مشروعها الإصلاحي على إصلاح الفرد، من جهة التدين

(٣٠) انظر: الفكر العربي في عصر النهضة "١٧٩٨ ـ ١٩٣٩"، ألبرت حوراني، دار النهار، بيروت، ط: الثالثة، ١٩٧٧م، ص ١٤٤، وما بعدها.

والسلوك الأخلاقي، منسحبًا من الهم الإصلاحي الاجتماعي، وبذلك افتقر إلى المقومات النظرية للمشروع الإصلاحي المتكامل، الذي يتطلع إلى بناء المجتمع تربويًا وسياسيًا، كما هو ظاهر في المشاريع الأخرى.

لم تكن إقامة الدولة من أهدافها، بل إنها تتجاهل الحقل السياسي برمته، وتطرده من الوعي الجمعي التبليغي، وحتى مشروعها التربوي، ليس بذاك العمق الذي ينشد بناء الشخصية المتكامل، بل إنه يتمدد أفقيًا لا رأسيًا، إذ يعتمد على خطاب شديد العمومية، متخمًا بالوعظ الأخلاقي، خاليًا من البرهنة العقلية، قاصرًا عن التفكير السجالي، عاجزًا عن حمل مشروع منهجي واستراتيجي، لكنه لا يسعى في رؤيته الأيديولوجية إلى التمرد على الأنظمة السياسية والاجتماعية، بل يقوم على الموادعة لا المواجهة، ويهدف إلى تقويم التدين الشعبي البسيط، وهذا سر توسع تلك الجماعة، بداية من مقرها في الهند، مرورًا بالوطن العربي، وانتهاء ببقاع الأرض عامة، لا سيما العالم الغربي(٣١).

وللجماعات ذات التوجهات والإرث الصوفي مساهمة في مشاريع الإصلاح، ورؤية في الإجابة عن مشكلة الإصلاح وسؤال النهضة، وأبرز تلك الحركات والجماعات تعمل في الساحة الاجتماعية التركية، مثل: "النورسية"، و"حركة الخدمة"، وهي حركات ذات توجه تربوي وتعليمي، بعيدًا عن التجاذبات السياسية، إذا استثنينا الوقائع الأخيرة لحركة الخدمة، والظروف القاسية التي مرَّت بها، والبحث يضيق عن تتبع إنجازاتها وإخفاقاتها في مشاريعها الإصلاحية(٣٢).

الثاني: الاتجاه السلفي.

يدور هذا الاتجاه حول مدلول مصطلح "السلفية"، الذي "أصبح اصطلاحًا جامعًا، يطلق على طريقة السلف في تلقي الإسلام وفهمه وتطبيقه، ولذا لم يعد محصورًا في دور تاريخي معين، ولكنَّه ممتد إلى العصر الحاضر، وبواسطته نصل إلى الفهم الصحيح للعقيدة الإسلامية"(٣٣).

يحاول الاتجاه السلفي تمثُّل "إجماعات السلف"، وعلى رأسهم الصحابة الكرام رضي الله عنهم في فهمه للإسلام، وبنائه المنهجي علمًا وعملًا، في "التوحيد" و"الاتباع" و"التزكية".

---

(٣١) (انظر: الحركات الإسلامية في الوطن العربي، عبدالغني عماد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، ط: الأولى، ٢٠١٣م، ٨٤٥/١ ـ ٨٨٢)

(٣٢)انظر على سبيل المثال: جماعة النورسية في تركيا، وأثرها العقدي والفكري، سمراء أمين، المركز العربي، و "حركة كولن، هيلين روزايبو، ترجمة مروة يوسف، مركز نماء للدراسات والبحوث، ٢٠١٥م.

(٣٣) قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي، مصطفى حلمي، دار الكتب العلمية، ص١٧٦.

ساد ذلك الاتجاه المعاصر وسيطر على ساحة الفكر الإسلامي في الربع الأول من القرن العشرين، بعد انحصار الاتجاه الإصلاحي، الذي أسسته المدرسة الإصلاحية الأولى، وانتقل من الهامش إلى المركز بسبب عوامل متعددة، منها صلابة أفكاره وقيمه، ونجاحه السياسي المؤقت في بعض البلدان الإسلامية المركزية، ودعم السلطة والسياسة والمال، حتى إنه تغلغل إلى قيادات الاتجاه الإصلاحي، مثل محمد رشيد الرضا، الذي كان له ميول كبير له في آخر حياته.

لكن هذا الاتجاه لم يكن اتجاهًا واحدًا، بل تعددت اتجاهاته ـ مع اتفاقها على مرجعية سلفية عامة ـ بتعدد رؤاها الأيديولوجية، وإجاباتها على سؤال النهضة، وطرق علاجها معضلة الإصلاح، ويمكن تلخيصها في اتجاهات أربعة:[٣٤]

الاتجاه الأول: السلفية العلمية، وهو التيار الأوسع في الاتجاه السلفي، الذي يرى أن وراء التخلف الحضاري للأمة سببًا رئيسًا، وهو الانحراف عن الشريعة بفهم سلف الأمة، وهو إما انحرافًا علميًا، يتمثل في: الجهل والتقليد والتعصب، وإما انحرافًا عمليًا، يتمثل في: البدع الشركية وما دونها، والطريق لحل تلك المعضلات يتجلى في التعليم والدعوة، أو في شعار التصفية والتربية.

الاتجاه الثاني: السلفية الجامية أو المدخلية، لا يختلف هذا الاتجاه عن الاتجاه الأول في عموم الرؤية الإصلاحية، ولكنه يرفض رفضًا مطلقًا قاطعًا التعاطي مع السياسة لغرض الإصلاح، بناء على جملة من الحقائق السلفية التي بالغ في تضخيمها حتى أصبحت عقائد صلبة، من ضرورات الدين في نظرهم ومن قواطعه، وعلى رأسها: منع منازعة حكام الجور، ومنع التحزب، مع تبديع حاد لكل من يخالف رؤيتهم.

الاتجاه الثالث: السلفية الحركية، وتتأسس رؤيتها الإصلاحية تجاه سؤال النهضة على المكون العلمي والدعوي كما في السلفية العلمية، وعلى الوعي السياسي، وهنا تتقارب مع الرؤية الإخوانية، فليست الدعوة والتعليم ـ في نظرها ـ كافيين لتجاوز أسباب التخلف الحضاري، بل لابد أن يصاحبه إصلاح ونضال سياسي، ومع أن بذور هذا الاتجاه كامنة في السلفية منذ الدعوة النجدية، فقد أخذت بُعدًا جديدًا في فترة "الصحوة الإسلامية".

الاتجاه الرابع: السلفية الجهادية، التي تتفق مع الحركية في عدم كفاية التعليم والدعوة لمشروع النهضة، وتتفق مع المدخلية الجامية في الرفض التام للمشاركة

(٣٤) انظر: ما بعد السلفية، قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر، أحمد سالم وعمرو بسيوني، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط: الأولى، بيروت، ٢٠١٥م، ص٤٠٣ ـ ٤٠٥.

السياسية حلًا للإصلاح، مع التباين الجلي في علية ذلك الرفض بينهما، فإذا كان الرفض الجامي المدخلي للسياسة مبنيا على المنع الشرعي من منازعة الحكام، فإن الرفض الجهادي مؤسس على وجوب الحاكمية للشريعة ووجوب منازعة الحكام بالسلاح.

تلك هي الاتجاهات النظرية الكبرى للسلفية المعاصرة، مع قبولها للتحولات والتطورات، وربما دمج رؤى بعضها ببعض.

الثالث: الاتجاه الحركي:

وهو ذلك الاتجاه الإسلامي الذي يضع "الدعوة" و"الدولة على هرم أولويات برامجه الإصلاحية، ويهدف ـ أصالة ـ إلى التغيير السياسي بما يتلاءم مع رؤيته للإسلام.

وربما كانت **"جماعة الإخوان المسلمين"** الحاضن الأم لهذ الاتجاه بتعدد تياراته، فقد كانت امتدادًا حركيًا اصلاحيًا ذا رؤية إسلامية في مقابل النموذج العلماني الكمالي التركي، وبذلك كانت نشأتها مرتبطة بحدث إسقاط الخلافة وتقدم المشروع العلماني، ولا أدل على ذلك من ارتباط مؤسس الجماعة" حسن البنا "في بدايات مشروعه بآخر فكر أعلام المدرسة الإصلاحية الشيخ محمد رشيد رضا، لا سيما في آخر مراحله الفكرية، بعد حدث إلغاء الخلافة، فقد كان لهذا الحدث أثره البالغ في تكوين هذه الجماعة، ولذلك أصبحت إقامة الخلافة الإسلامية ـ في أدبيات الإخوان ـ هدفًا أيديولوجيًا رئيسيًا، ومرتكزًا نظريًا[٣٥].

وما بين إخفاقات "الجماعة" ونجاحاتها وانكساراتها وصعودها ما زالت قائمة على مدى تاريخها الطويل في الساحة الاجتماعية والسياسية، لكنه قيام فيه قدر كبير من التصلب الحزبي كان سببًا رئيسًا في نكساتها، ولذلك تنادى عدد من الدارسين إلى إعمال النقد في أدبياتها ومحاولة بعث الروح التجديدية في جسها المنهك بالصراعات، ومن ذلك ما جمعه كتاب" الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي"[٣٦].

(٣٥) انظر: "الإخوان المسلمون: النشأة والتطور، مرحلة التأسيس، محمد جمال باروت، بحث مسهب ضمن كتاب "الحركات الإسلامية في الوطن العربي"، ١/ ١١٩ ـ ٢١٨، و"فكر الإخوان المسلمين"، للكاتب نفسه، ضمن كتاب "الثقافة العربية في القرن العشرين، حصيلة أولية، إشراف: عبدالإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٣م، ص١٢٤ ـ ١٣٠.

(٣٦) انظر: الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي، د. عبدالله النفيسي، مكتبة آفاق، الكويت، ط: الثانية، ٢٠١٣م.

ويعتبر **"حزب التحرير"** أحد روافد هذا الاتجاه، ولقد تشابه مع "الإخوان المسلمون" في النشأة والهدف الأيديولوجي المتعلق بمشروع الخلافة، الذي يمثل لحزب التحرير القضية المركزية في فكره.

ومع تقارب مؤسّسهُ "تقي الدين النبهاني" بـ "الإخوان المسلمون" في بدايات عمله الحركي، فقد ظلت العلاقة مضطربة حتى انتهت بخلاف منهجي في النظرية الإصلاحية حول أولوية الأخلاق أم الأفكار؟

وبذلك اتخذ النبهاني اتجاهًا بين اتجاهين متقابلين في الفكر الإسلامي السياسي: الأول: الفكر الإصلاحي المنفتح كما يقوده الإخوان، والثاني: الفكر الجهادي المفاصل كما هو في اطروحات" سيد قطب ".

ونظرًا لتصلُّب بنية الحزب الفكرية، وعدم قابليتها للتجدد، وتوقف إضافاته الفكرية منذ عشرات السنيين بعد صدور أدبياته التأسيسية، وكثرة خلافاته الخارجية ـ لا سيما مع جماعة الإخوان ذات الشعبية الطاغية ـ وانشقاقاته الداخلية، فقد انحسر وجوده وضعف تأثيره في ساحة العمل الفكري والحركي(٣٧).

ولا ريب أن الاتجاه الحركي أوسع تيارات الفكر الإسلامي، منذ تشكُّلاته المعاصرة الأولى، وقد بلغ ذروته في حركة الإخوان المسلمون، وامتدت آثاره إلى الاتجاه السلفي، وعمت تحركاته العالم في أغلب قاراته، وتجاوزت أفكاره القطر العربي، وأبرز تمثُّلاته العمل الإسلامي في شبه القارة الهندية، لا سيما في" **الجماعة الإسلامية** "التي أسسها أبو الأعلى المودودي، التي تشابهت في اطروحاتها ورؤيتها بـ" جماعة الإخوان المسلمون "وكان بينهما علاقة تأثر وتأثير(٣٨).

وفي منطق الصراع بين المشاريع قد تنتقل بعض تيارات الاتجاه الحركي من العمل السياسي والإصلاحي إلى العمل الجهادي، كما كان متمثلًا في **"الجماعة الإسلامية"** في مصر، حيث بدأت حركةً طلابيةً ذات بعد إصلاحي ثقافي واجتماعي، يتخلَّلها تياران: الأول: من الإخوان المسلمين، والثاني: من الاتجاه السلفي في مصر، وهو أكثر عددًا، وأشد تأثيرًا، وانتهت بانفصالها عن الاتجاه السلفي الدعوي، وتبنّيها العمل الجهادي، وبذلك يمكن تصنيفها من التيارات الجهادية السلفية(٣٩).

(٣٧) انظر: بحث حزب التحرير: التأسيس والمشروع والالتباسات، عبد الغني عماد، ضمن كتاب "الحركات الإسلامية في الوطن العربي"، ١/ ٦٩٥ ـ ٧٤٢.

(٣٨) انظر: على سبيل المثال: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ط: الثالثة ١٤١٨هـ، ١/ ٢١٠ ـ ٢١٧.

(٣٩) (انظر: "الجماعة الإسلامية المسلحة في مصر، ١٩٤٧ ـ ٢٠٠٤، سلوى محمد العوا، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦م)

ويتجلَّى غلو هذا الاتجاه في" **جماعة المسلمين** "المعروفة بـ" **جماعة التكفير والهجرة** "، التي تأسست على يد" شكري مصطفى "، وتبنَّت مبادئ غاية في التشدد، والتنطّع، والتكفير لخصومهم، وقريبة ـ إلى حد بعيد ـ من عقائد ومبادئ فر ق الخوارج الأوائل، مما تسبب في انكفائها ومحاصرتها فكريًا، حتى من المنتمين لها بعد ارتدادهم عنها(٤٠).

وأمام سؤال النهضة تقف الساحة الفكرية الشيعية المعاصرة، كما وقف الفكر السني المعاصر ـ مع الفروق التفصيلية الجلية بينهما في الرؤيتين: الوجودية والمعرفية ـ فقد تنوَّعت تياراتها ومدارسها حول معضلة الإصلاح، ويمكن إجمالها في اتجاهات ثلاثة:

الأولى: تقليدية، ويمثلها جمهور مرجعيات الشيعة، وحوزاتهم العلمية، لا سيما حوزتا" قم "في إيران، والنجف في العراق، ولها حضورهم الديني والفكري والسياسي في الواقع، لا سيما بعد بروز فكرة" ولاية الفقيه "على يد" الخميني "

الثانية: تصحيحية، وتتمثل في بعض مراجعهم الإصلاحية كـ" البرقعي "، و"الخالصي"مع تياره، و"محمد حسين فضل الله" ومقلديه، وفي بعض مثقفيهم كـ"علي شريعتي"، و"أحمد الكاتب"و"موسى الموسوي"، وكلهم أعادوا النظر والمراجعة في كثير من العقائد والمبادئ الشيعية، مما أسس لأعمال ومشاريع إصلاحية وسياسية نضالية.

الثالثة: حركية، تتجلى في الحضور الاجتماعي والسياسي في صورة مؤسسات وأحزاب وهيئات، وسأمثل على ذلك بمثالين، الأول: يرفض مبدأ "ولاية الفقيه"، والثاني: يتعصب له:

الأول: يمثل النضال السياسي السلمي الفكري، مثل: "حزب الدعوة"، الذي تأثر في نشأته بفلسفة الإخوان المسلمين الحزبية، وببعض أدبياته، وكان من أبرز المساهمين في تأسيسه "محمد باقر الصدر"، العلامة الشيعي المشهور(٤١).

الثاني: يمثل النضال الشيعي السياسي بشقيه: العسكري والسلمي، ويكاد يكون" حزب الله "المتفرد بهذه الصفة، من تلك الأحزاب التي تتخذ من "ولاية الفقيه"

---

(٤٠) انظر: "البينة: التحليل الفكري لطائفة التكفير والهجرة، جمال سلطان، ط ١٩٨١م، والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ٣٣٦/١ ـ ٤٤٢.

(٤١) انظر: حزب الدعوة الإسلامية، حقائق ووثائق، فصول من تجربة الحركة الإسلامية في العراق خلال ٤٠ عاما، صلاح الخرسان، المؤسسة العربية للدراسات والبحوث الاستراتيجية، سورية.

مرجعية دينية، وهو حزب ذو بناء تنظيمي متماسك، وآليات تعبئة لمشروعه الذي يعلن عنه وهو مقاومة الاحتلال الإسرائيلي(٤٢).

الخاتمة:

يطرح البحث سؤالين مركزيين:

السؤال الأول: هل يمتلك" الفكر الإسلامي "هوية واحدة، على اختلاف مدارسه؟ وإذا كانت له هوية جامعة فعلى ماذا ترتكز؟ وما الذي يمثلها؟

السؤال الثاني: أين ومتى يختلف" الفكر الإسلامي "مع نفسه ومع غيره؟

ضبابية هذا المصطلح" الفكر الإسلامي "دفع هذين السؤالين إلى البروز في الساحة الثقافية، لا سيما بعد اقتحام المفكرين العلمانيين مجالاته وساحاته.

والفكر الإسلامي لا ينفك عن صبغته البشرية، وهو كغيره من المنظومات الفكرية التي تفتقر إلى قبلياتها المرتبطة برؤاها: الوجودية والمعرفية والأيديولوجية، لكنه تميز عنها بقبلياته ـ مبادئه وقيمه ومنطلقاته ـ المستمدة من الفطرة المخلوقة الثابتة في وجدان وعقول البشر، والفطرة المنزلة من تعاليم الوحي الإلهي، مما ميزها بخصائص فريدة مثل: الثبات الذي لا ينافي المرونة، والشمول، والتوازن، والإيجابية، والواقعية.

من تلك القبليات والرؤى يستمد الفكر الإسلامي هويته، وهي ـ في الوقت نفسه ـ معايير ونماذج قابلة للمقارنة والامتثال، فبقدر مقاربة الفكر لها بقدر ما يكون أصيلًا في الفكر الإسلامي وثقافته، ومن هنا يقع الاختلاف بين منتسبيه، فليس الفكر أو الخطاب الذي يمكن – باعتبارٍ ما – وصفه بأنه إسلامي، موحَّدًا على مستوى النزعة والوجهة، أو على مستوى الانضباط بالأصول: الوجودية، والمعرفية، والأيديولوجية.

ففكر الإسلاميين ـ أفرادًا وجماعات ـ غير منزه من تأثير الروافد الفكرية المتنوعة، بل المتضادة، فقد يجتمع في الشخص الواحد، فكر إسلامي وغير الإسلامي، كما قد يجتمع في الشخص الواحد ـ كما تقرره النظرية الاعتقادية – كفر وإيمان.

لكن الشأن قوة تلك الروافد وقدرتها على سلب هوية الفكر الإسلامي من المفكر، فإن طال أثرها التدميري أصول الرؤيتين: الوجودية والمعرفية، فإنه بذلك يخرج من التصنيف في دائرة الفكر الإسلامي.

والضابط الذي بإمكانه أن يُلخِّص كل تلك المعايير التي يمحص بها كل نسب كل فكر ادَّعى بنوته للفكر الإسلامي، هو" مبدأ التسليم للوحي الإلهي "، فهذا المبدأ ضابط علمي في التمييز بين الإسلاميين ـ أهل القبلة ـ وبين غيرهم، فإذا أردنا دقة التصنيف

(٤٢) انظر: الحركات الإسلامية في الوطن العربي، ٢/ ١٩٨٨ـ ٢٠٤١.

فلا خيار لنا إلا أن نفسر" الفكر الإسلامي "بثوابته الواسعة التي تشمل جميع مذاهبه وتياراته الفكرية، المتمثلة في قيمه ومبادئه الكبرى الوجودية والمعرفية، وعلى رأسها الإيمان الكلي بأصوله الكبرى" أركان الإيمان "، والالتزام المعرفي بمبدأ التسليم للوحي الإلهي، ثم يأتي بعد ذلك الإيمان بمبدأ" العدل "الذي يُسيّر الرؤية الأيديولوجية.

نعم. قد يقع شيء من التباين الرؤية الوجودية والمعرفية داخل دائرة الفكر الإسلامي جماعات وأفرادًا، لكنه تباين في تفاصيل تلك الرؤيتين، وليس في ذلك تهوين لهذا الاختلاف، بل لربما كان التباين واسعًا كما هو الحاصل بين مفكري السنة من جهة وبين مفكري الشيعة من جهة أخرى، لكن التباين يكون جليًا في الرؤى الأيديولوجية التي تستبطن خطة التعامل مع الواقع، وهنا تتعدد اطروحات الفكر الإسلامي وتتنوع مشاريعه وربما تتضارب، يدل على ذلك خارطته الفكرية والحركية باتجاهاته الثلاث: الاتجاه الإصلاحي، والاتجاه السلفي، والاتجاه الحركي.

أملي من هذا البحث المختصر أن يسهم في تأسيس الرؤية العلمية وتعميق النظر في بعض هموم" الفكر الإسلامي "ومشكلاته، ويفتح آفاقًا جديدة في تناولها، ويصحح بعضًا من الأغلوطات حوله، متمنيًا أن تتواصل البحوث حول ذلك الموضوع برؤية أعمق علمًا، وأطول تأمُّلًا من بحوث كثيرة، منها ما خرج من رحم الفكر الإسلامي، لكن شح فيها التحقيق العلمي، وغَالَبَها الإنشاءُ الشاعري، ومنها ما كان مقتحمًا أبوابه بروح الأستاذية، وبمرجعية مغايرة، لا تسلم من التلبيس والإغماض، في فقر من الإنصاف والقسط!.

قائمة المراجع:

١) تكوين المفكر، خطوات عملية، عبدالكريم بكار، دار السلام، ط: الثانية ٢٠١٠م.

٢) المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط: الرابعة، ٢٠١٤م.

٣) الإسلام بين الشرق والغرب، علي عزت بيجوفيتش، تقديم: عبدالوهاب المسيري، ترجمة: محمد يوسف عدس، دار الشروق، ط: الثالثة، ٢٠١٣م.

٤) نحو نظام معرفي إسلامي، تحرير، فتحي حسن ملكاوي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، عمان، ٢٠٠٠م.

٥) المفاهيم معالم، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، ط: الأولى، ١٩٩٩م.

٦) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم.

٧) بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، طه عبدالرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
٨) الدين، بحوث ممهدة لدراسة الدين، محمد دراز، دار القلم، الكويت، ط: الثانية، ١٩٧٠م.
٩) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن قاسم وابنه، دار الرحمة للنشر والتوزيع.
١٠) الظاهرة القرآنية، مشكلات الحضارة، مالك بن نبي، ترجمة: عبدالصبور شاهين، مكتبة النافذة، ط: الثانية، ٢٠٠٦م.
١١) خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، سيد قطب، دار الشروق،.
١٢) حقيقة الفكر الإسلامي، د. عبدالرحمن الزنيدي، دار المسلم، الرياض، ط: الثانية، ١٤٢٢هـ.
١٣) الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، عبدالإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، ط: الرابعة، ٢٠٠٢م.
١٤) تاريخ المشرق العربي، عمر عبدالعزيز" 1516– 1922"، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥م.
١٥) الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، ترجمة، محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦م.
١٦) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، محمد محمد حسين، بيروت مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤م.
١٧) الفكر العربي في عصر النهضة" ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩ "، ألبرت حوراني، دار النهار، بيروت، ط: الثالثة، ١٩٧٧م.
١٨) الحركات الإسلامية في الوطن العربي، عبدالغني عماد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ تبنان، ط: الأولى، ٢٠١٣م.
١٩) جماعة النورسية في تركيا، وأثرها العقدي والفكري، سمراء أمين، المركز العربي، و" حركة كولن، هيلين روزايبو، ترجمة مروة يوسف، مركز نماء للدراسات والبحوث، ٢٠١٥م.
٢٠) حركة كولن، هيلين روزايبو، ترجمة مروة يوسف، مركز نماء للدراسات والبحوث.
٢١) قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي، مصطفى حلمي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط: الأولى، ٢٠٠٥م.

٢٢) ما بعد السلفية، قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر، أحمد سالم وعمرو بسيوني، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط: الأولى، بيروت، ٢٠١٥م.
٢٣) الثقافة العربية في القرن العشرين، حصيلة أولية، إشراف: عبدالإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٣م.
٢٤) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ط: الثالثة ١٤١٨هـ.
٢٥) الجماعة الإسلامية المسلحة في مصر، ١٩٤٧ ـ ٢٠٠٤، سلوى محمد العوا، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦م.
٢٦) البينة: التحليل الفكري لطائفة التكفبر والهجرة، جمال سلطان، ط ١٩٨١م.
٢٧) حزب الدعوة الإسلامية، حقائق ووثائق، فصول من تجربة الحركة الإسلامية في العراق خلال ٤٠ عاما، صلاح الخرسان، المؤسسة العربية للدراسات والبحوث الاستراتيجية، سورية.
٢٨) موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفية، محمد سبيلا ونوح الهرموزي، منشورات المتوسط، إيطاليا، ط: الأولى ٢٠١٧م.
٢٩) علم النفس، جميل صليبا، ط: اثاثة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٤م.
٣٠) منطق فهم النص، دراسة منطقية تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته، يحيى محمد، أفريقيا الشرق، المغرب، ٢٠١٠م.
٣١) مجلة جامعة الملك خالد للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، المجلد الخامس والعشرون، العدد الثاني، ١٤٣٨هـ ـ ٢٠١٦م، بحث "الأصل المشترك بين المخالفين لأهل السنة في مصدر التلقي"، د. عبدالله القرني.